Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 14. **Leipzig, 2. Juli 1920.** **XLI. Jahrgang.**

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis vierteljährlich 5 Mk. — Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzeile 1 Mk. — Beilagen nach Uebereinkunft.
Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13.

Osiander und Luther.

Von Professor D. **Althaus**-Rostock.

Das Problem Osianders reizt die Forschung immer wieder; nicht nur wegen der eigenartigen, oft so eigenwilligen, aber jedenfalls neben Melanchthon bedeutendsten lutherischen Theologengestalt des Mannes, sondern vor allem, weil es eine der wichtigsten Fragen der lutherischen Dogmengeschichte einschliesst: die Frage nach dem Verhältnis der melanchthonischen Orthodoxie zu Luther. Von vornherein liess sich erwarten, dass die neueste Lutherforschung, insbesondere die Erforschung des jungen Luther, die uns in steigendem Masse von dem melanchthonischen Lutherschema befreite und Melanchthons Theologie in zum Teil scharfen Gegensatz zu der Luthers stellte, einmal auch auf die Theologie des grossen Melanchthongegners Osiander ein neues Licht werfen und seiner Würdigung zugute kommen musste. Es ist daher sachgemäss und mit hoher Freude zu begrüssen, dass gerade ein Gelehrter aus der bewährten Schule K. Holls, E. Hirsch, der durch mehrere, an Umfang knappe, tiefdringende Arbeiten sich als Lutherforscher gut eingeführt hat, uns nun die längst erwünschte neue Darstellung der Theologie Osianders schenkt.* Das Verhältnis der Luther- und Osianderforschung kann nur ein solches der Wechselwirkung sein. Die Versenkung in Osianders Luthertum ist ihrerseits geeignet, von der melanchthonisch-orthodoxen Auffassung Luthers endgültig freizumachen; man lernt gerade das in Luthers reicher Gedankenwelt, was seiner Kirche verloren gegangen ist, ganz klar zu sehen und stärker als vorher zu werten (vgl. Hirsch, Vorrede S. V).

Die neueren Darstellungen der Theologie Osianders, stark durch A. Ritschls bedeutenden Aufsatz von 1857 bestimmt, setzten bei den Königsberger Schriften (1550 und 1551) der letzten Lebensjahre als den massgebenden Urkunden ein. Bei diesem Verfahren kam wohl die straffe systematische Geschlossenheit der Theologie Osianders zur Geltung, aber ein geschichtliches Verständnis seiner Gedankenwelt konnte nicht erreicht werden. Er stand mit seinen eigenartigen Spekulationen vom inneren Wort und vom Ebenbilde Gottes als ein Rätsel da. Sein Verhältnis zu Luther, das schon Ritschl nicht völlig entging, vollends von Loofs und R. Seeberg bemerkt und betont wurde, blieb ungeklärt.

Hier setzt die Monographie von E. Hirsch ein: „Ich habe mich bemüht, Osiander aus seiner scheinbaren geistigen Vereinsamung zu erlösen und seine theologische Eigenart bis zu ihrem Ursprung zu verfolgen" (S. V). Die Arbeit zerfällt in drei Teile: in § 2 bis 6 wird die Theologie des „Nürnberger Ratschlags" von 1524 auf ihre Ursprünge hin untersucht, in § 7 bis 9 die Fortbildung der Gedanken Osianders in den 30er und 40er Jahren bis zum Streit, in § 10 bis 13 kommen die Probleme des Streites zur Sprache und Beurteilung. Wertvolle Beigaben, in denen Hirsch z. B. die Osianderbibliographie um drei Nummern bereichert, schliessen sich an.

Es ist bezeichnend, dass Hirsch auf die Osianderschriften aus den Streitjahren erst im dritten Teile seines Buches eingeht. Das geschichtliche Verständnis der Theologie Osianders wird durch eine Analyse der wichtigsten früheren Schriften, vor allem des Nürnberger Ratschlags (1524), der Kinderpredigt (1533), der Trostschrift (1546) und der Schrift über die Menschwerdung (1550) erarbeitet. Diese Analyse, die Hirsch als erster unternommen hat, bedeutet ein Meisterstück dogmengeschichtlicher Forschung. Es gelingt Hirsch dabei, durch den Reiz seiner Methode den Leser in starker Spannung zu halten. Man nimmt an der Erkenntnisarbeit selber mit teil und sieht die Ergebnisse langsam herauswachsen. Dazu kommt die Bedeutung der Ergebnisse selbst, deren Sicherheit von ihrer Neuheit nicht übertroffen wird. Die Theologie des Nürnberger Ratschlags ist „wesentlich Luthersche Theologie und Frömmigkeit", ein selbständig angeeignetes Luthertum, das — wie Hirsch mit Exaktheit bis ins einzelne hinein nachweist — Osiander aus den wichtigsten Lutherschriften des Jahres 1519 und zwar in der Jahresfrist vom Herbst 1519 bis ebendann 1520 gelernt hat, unterbaut durch Spekulationen über das äussere und innere Wort, die aus Reuchlins De verbo mirifico stammen und Osianders geistiger Besitz schon vor der Berührung mit Luther waren. Als Lutheraner zeigt Osiander sich nicht nur in seiner Rechtfertigungslehre, sondern auch in seinen Gedanken über das Reich Gottes, den Antichristen, die Schlüssel, die Liebe, das Gesetz, die Sakramente. Ueberall gelingt es Hirsch, zu zeigen, von welcher Lutherschrift gerade Osiander beeinflusst wurde. In den 30er und 40er Jahren sind dann (neben der selbständigen Fortentwickelung Lutherscher Gedanken) die Einflüsse des Picus von Mirandula, besonders in dem Gedanken einer Notwendigkeit der Menschwerdung auch ohne Eintritt der Sünde, und die Wirkung der jüdischen Kabbala, speziell des Sohar, in den Spekulationen über das Ebenbild Gottes nachzuweisen. Indessen bleiben die astrologischen, chronologischen und kabbalistischen Liebhabereien Osianders im ganzen Aussenwerk. Seine Theologie wandelt sich im Grunde nicht.

Das wichtigste Ergebnis ist selbstverständlich der Nachweis, in welchem Masse und an welchen Punkten Osiander ein Schüler Luthers gewesen ist. Was Fr. Loofs (Leitfaden[4] S. 869 ff.) und R. Seeberg (Lehrbuch II[1] S. 360 f.) im allgemeinen erkannten

* Hirsch, Lic. theol. Emanuel (Privatdozent in Bonn), Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. Göttingen 1919, Vandenhoeck & Ruprecht (VI, 296 S. gr. 8).

und aussprachen, das wird von Hirsch in sorgfältiger, tiefgrabender Untersuchung aus den Quellen zugleich umfassend begründet und weit überboten zu der Erkenntnis: trotz ernsthafter theologischer Unterschiede, die zum Teil in Osianders spekulativem System ihren Grund haben, ist seine Rechtfertigungslehre „ihrem Kern nach nichts anderes als eine Seite der Rechtfertigungslehre Luthers, die bei Melanchthon und der von ihm abhängigen Kirche zum Schaden der Sache beseitigt worden ist“ (S. 230). Osiander hat sie vor allem aus Luthers Galaterkommentar von 1519 gelernt und von seinen Lehrjahren an in der Hauptsache, von einer freilich im Streite gerade verhängnisvollen „Verhärtung der Begriffe“ abgesehen, unverändert festgehalten. Die Partien, in denen Hirsch diesen Nachweis führt, werden auch der dogmengeschichtlichen Lutherforschung einiges zu sagen haben um ihrer Auffassung der Rechtfertigungslehre Luthers willen. Hirschs Darstellung scheint zunächst dem Verständnis der Lutherschen Zentrallehre, das R. Seeberg (Lehrbuch [2] [3] IV) vorgetragen hat, sehr nahe zu stehen, ist ihr gegenüber aber doch selbständig, da Hirsch ganz anders als Seeberg die beherrschende Bedeutung der Vergebung bei Luther zu ihrem Rechte kommen lässt. Jedenfalls sucht er an Quellen auch aus Luthers Spätzeit zu zeigen, dass es echt lutherisch war, wenn Osiander (dem Sinne nach) sagte: „Deshalb .. weil die einwohnende Gerechtigkeit Christi das den ganzen Prozess unserer Gerechtmachung tragende und ihn verbürgende Prinzip ist, deshalb kann Gott sie einem Sünder, der Christus im Vergebungsglauben ergreift, als eigen zurechnen, ohne der Wahrheit zu widersprechen.“ „Luther — so sagt Hirsch — hat die Rechtfertigung, wenn er sie als Plan und Werk Gottes beschrieb, stets unter Gesichtspunkte gestellt, die mit denen Osianders so gut wie ganz sich decken“ (S. 223).

Von hier aus gewinnt Hirsch ein Urteil über den osiandrischen Streit, das gewiss nicht durchaus neu (s. z. B. Loofs § 87), aber einerseits umfassender und eingehender begründet ist, als die bisherige dogmengeschichtliche Würdigung des Kampfes, andererseits, da Hirsch in Luthers Galaterbrief von 1519 die echtlutherische Rechtfertigungslehre sieht, entschlossener für Osiander und den treu-reformatorischen Charakter seiner Frömmigkeit einzutreten vermag. Diese Paragraphen lesen sich wie eine Gerichtsverhandlung: Osiander wird von Melanchthon verhört, beide werden dann an Luther gemessen. Die Gegner, auch Melanchthon, haben — so hören wir — Osiander missverstanden, allerdings nicht ohne Schuld von Osianders eigenwilliger Begriffsbildung, mit der er die Sündenvergebung und Justifikation durch die Einwohnung Christi nebeneinanderstellte. Die religiöse Kritik an seiner Rechtfertigungslehre war im Unrecht. Es kann keine Rede davon sein, dass Osiander das Verhältnis des Sünders zu Gott, also die Heilsgewissheit auf etwas anderes als auf die Vergebungsgnade gegründet hätte (S. 209—213) oder irgendwie sachlich katholisierte. Letztere Anklage spricht gegen die Ankläger und — stellt ihr Luthertum in Frage! In diesem Zusammenhange unterzieht Hirsch die Verkümmerung des lutherischen Rechtfertigungsgedankens bei Melanchthon und in der werdenden Orthodoxie einer scharfen Kritik, und doch widerfährt Melanchthon und seinen orthodoxen Schülern, so hart auch einige von ihnen angelassen werden, Gerechtigkeit: „Melanchthon hat für die Absolutheit der Vergebung den zureichenden sachlichen Ausdruck behalten. Den einen Satz, den er aus Luthers Rechtfertigungslehre herausschnitt, dass Vergebung Gerechterklärung bedeute, der steht (sic!) mit schöner Klarheit im Herzpunkt seiner Theologie“ (S. 234). Die Mängel der Theologie Osianders werden offen aufgedeckt. Als ernstester Schaden seiner Lehre erscheint es, dass er nicht völlig durchzudenken und systematisch zur Geltung zu bringen vermochte, „dass Gott uns mit nichts anderem entgegentritt als Glauben fordernder Vergebung“ (S. 227). Diese Grenze seiner Theologie prägt sich in der Scheidung von Sündenvergebung und Rechtfertigung aus: „Die Vergebung hat also bei Osiander nicht den systematischen Ausdruck gefunden, der ihr nach ihrer religiösen Bedeutung gebührt. Sie steht nicht an dem überragenden Platz, der in einem guten theologischen System dem gebührt, was der einzige Halt des Menschen sein und ihn seines Gottes unbedingt gewiss machen soll“ (S. 233). Bis zu dem paradoxen Satze Luthers, dass die Vergebung das Erneuernde sei, konnte Osiander es nicht bringen.

Der Ausgang des osiandrischen Streites, die glatte Entscheidung für Melanchthon gegen Osiander, hat die weitere Geschichte nicht nur der protestantischen Theologie, sondern auch der lutherischen Frömmigkeit verhängnisvoll beeinflusst, bis heute. In den Gottesbegriff zog der Nomismus ein und schuf eine zwar bewundernswert geschlossene, aber schwer anfechtbare Lehre von der Satisfaktion. Vor allem aber: was bei Luther wundervoll ineinander lag, Rechtfertigung und Erneuerung, brach in zwei Akte auseinander. „Die Folge war, dass jedes Interesse an der Erneuerung sich nur geltend machen konnte durch eine Beiseiteschiebung des Rechtfertigungsgedankens. Wäre die Erneuerung der Rechtfertigung innerlich ein- und dadurch erst wahrhaft untergeordnet worden, so wäre das Schicksal der Rechtfertigungslehre in der evangelischen Kirche vermutlich ein anderes gewesen. Wir stünden heute nicht vor der Tatsache, dass der Hauptartikel des evangelischen Glaubens der Masse der evangelischen Christenheit etwas völlig Fremdes geworden ist, für das ausser einer Anzahl von Theologen kaum ein Mensch noch Interesse übrig hat“ (S. 267 f.). Andererseits — und das ist ein Zeichen für die hohe Gerechtigkeit seines Urteils — betont Hirsch, dass, wenn es damals überhaupt auf ein Entweder-Oder hinauskommen musste, die Entscheidung für Melanchthons Lehrform nicht nur geschichtlich unvermeidlich, sondern auch „geschichtlich richtig“ war. Melanchthons Satz, dass unsere Gerechtigkeit vor Gott die Vergebung der Sünden ist, so gewiss er nicht das Ganze des Lutherschen tiefen Rechtfertigungsgedankens darstellt, spricht den innersten Sinn des Evangeliums gegenüber aller uns von Natur immer wieder naheliegenden Gesetzes- und Tugendfrömmigkeit am schärfsten und unmissverständlichsten aus. Es war Osianders Verhängnis, dass er, ohne sachliche Notwendigkeit, aber in seinen Begriffen starr und eigenwillig geworden, diesen Satz bekämpfte.

Diese Abschnitte in Hirschs Buche sind die Krone: tief, lebendig, energisch, mit starker persönlicher Anteilnahme an dem Gegenstande geschrieben. Sie am wenigsten in dem ganzen Werke können verleugnen, dass ein Systematiker sie verfasst hat — wie denn überhaupt das Buch seine ungewöhnliche Bedeutung bekommt durch eine nicht häufige Verbindung sorglichster historisch-genetischer Analyse und sehr energischer religiöser und systematischer Kritik, scharfer, auch ins Einzelne und Kleine dringender Beobachtung und kraftvoller Zusammenschau in grosser Linie.

Selbstverständlich wird Hirschs Auffassung der Rechtfertigungslehre Luthers, insbesondere der justitia Dei, und seine scharfgeprägte Kritik der melanchthonisch-orthodoxen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre (bes. S. 228 ff.) noch zu sorgfältiger Nachprüfung und Auseinandersetzung Anlass geben. Dazu ist hier nicht der Raum. Nur einige Fragen und Wünsche seien ausgesprochen. Die Bedeutung des propter

Christum bei Luther scheint mir einer besonderen Untersuchung wert. Ob Hirsch dem Reichtum der Gedanken, den die Wendung bei Luther einschliesst, ganz gerecht geworden ist? Die Deutung der Thesen 25 und 26 aus Luthers dritter Disputation über Röm. 3, 28 (Hirsch S. 224 f.) ist mir bedenklich (umbraculum contra aestum irae Dei!). Liegt in dem propter Christum überall die Beziehung auf die erneuernde Einwohnung Christi, wie es bei Hirsch erscheint, oder richtet das propter Christum, wie das erschrockene Gewissen es ins Herz fasst, nicht vielfach bei Luther den Blick auf den Christus für uns, zunächst ganz ohne Besinnung darauf, dass er dem Glaubenden zum in uns schaffenden Christus wird? Hirsch hat an sich, dem Zusammenhange seines Buches entsprechend, das Recht, diese Gedanken Luthers zurückzustellen. Aber Missverständnisse werden dadurch möglich. Auf die „alten Gedanken von der Ersatzleistung" bei Luther wird ein auffallend geringer Akzent gesetzt. Dabei hat Luther doch den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens mit grossem Ernste durchgeführt (S. 81, 84 Anm. 16). Ob es angesichts dessen möglich ist, die nomistisch bestimmte Satisfaktionslehre Melanchthons und der Orthodoxie so, wie Hirsch es tut, gegen Luther abzugrenzen? Aber vielleicht erscheinen diese Fragen dem Verf. schon als Spuren melanchthonischer Gebundenheit meines Lutherverständnisses!

Was Melanchthon angeht, so besteht (wie auch Hirsch urteilt) sein Recht, aber auch seine Schranke darin, dass er sich in der ganzen Rechtfertigungslehre nur von der einen Frage leiten liess: worauf steht die Zuversicht des Menschen vor Gott? Macht man sich das klar, dann begreift man, warum er die Erneuerung nur neben die Rechtfertigung, als ein zweites, zu stellen vermochte. Wenn er von der Rechtfertigung sprach, dann konnte und wollte er sich auch als Theologe niemals in den Plan Gottes hineinversetzen. Ihm war (und das ist ein ernster Mangel!) die ganze Rechtfertigungsfrage eine anthropozentrische. Daher gehen Sätze wie S. 230: „Sollte es Gott für sein Urteil über uns gleichgültig sein, dass seine lebendige Gerechtigkeit sich unser angenommen hat und dabei ist, sich mehr und mehr mit uns zu einen?" an Melanchthon gänzlich vorbei. Daran, das „Bild des rechtfertigenden Gottes" zu zeichnen, wie Luther es tat, war Melanchthon gar nicht interessiert; vielmehr er und seine Schüler fürchteten jeden Seitenblick auf Gottes erneuerndes Handeln an uns im Zusammenhange der Rechtfertigungslehre als ein Katholisieren, eine Erschütterung der Heilsgewissheit.

Bei Osiander kam durch die begriffliche Trennung von Sündenvergebung und Rechtfertigung nicht klar zur systematischen Geltung, dass es nur das Evangelium der Sündenvergebung ist, durch das Gott mit uns handelt; bei Melanchthon nicht, dass mit der glaubenweckenden Darbietung des Evangeliums der Sündenvergebung die Erneuerung da ist und anhebt. Für Luther liessen sich die Fragen nach der Gemeinschaft mit Gott (Vergebung) und der wesenhaften Gerechtigkeit (Erneuerung) nicht einmal gedanklich trennen. Daher hat er es auch gewagt und genial zustande gebracht, sie in einer einzigen Antwort, in einem Akte Gottes (nicht, wie Melanchthon und Osiander wollten, in zwei Ansätzen) zur Ruhe kommen zu lassen: das gleiche Evangeliumswort, mit dem Gott uns gerechtspricht in der Vergebung, macht uns auch gerecht, da es den Glauben anzündet und Christus ins Herz bringt. Und zwar sieht Luther nicht nur in Gottes uns gerechtsprechender Vergebung den einzigen und vollgenugsamen Weg unserer Gerechtmachung, sondern dieses unser wesentliches Gerechtwerden ist seinerseits bei Gott innere Voraussetzung und Ermöglichung für die Gerechterklärung. Letzteren unzweifelhaft lutherischen Gedanken, den Osiander stark betonte, hat die melanchthonisch bestimmte Schullehre fallen lassen. Meinte sie, dass er die Bedingungslosigkeit der uns angebotenen Vergebung verletzen musste?

Die letzten Paragraphen von Hirschs Monographie geben auch der Dogmatik, nicht nur der Dogmengeschichte, viel zu denken und zu arbeiten. Unsere Arbeit an der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre wird an § 10 bis 12 nicht vorübergehen dürfen. Die Beurteilung der alten Satisfaktionslehre als rationaler Unterordnung des Evangeliums unter die nomistische Vergeltungsnorm teile ich (s. mein Buch über die reformierte Dogmatik S. 169). Aber das letzte Wort über ihre Bedeutung und ihr Recht ist damit noch nicht gesprochen. Ich hoffe, auf den Gegenstand anderweitig zurückzukommen.

Im einzelnen sei nur bemerkt: die Nachweise über Osianders Abhängigkeit von Luher würde man — wie auch Hirsch ausspricht — noch vermehren können. Osianders schöne Erläuterung des Zusatzes zur fünften Bitte stammt wohl ebenso wie die entsprechenden Gedanken Calvins und des Heidelberger Katechismus von Luther (s. meine „Prinzipien der ref. Dogmatik" S. 199, bes. Anm. 1). — Die Bemerkung auf S. 118: „Osiander gehört zu den Menschen, die nicht umlernen, sondern nur hinzulernen" ist angesichts dessen, was Hirsch in § 8 darstellt, etwas zu stark formuliert. An Druckfehlern fielen mir auf: S. 5, Anm. 11, Z. 3 lies 869 statt 369; S. 192, Anm. 40, Z. 8 lies P. Drews statt A. Drews.

Geffken, Johannes, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. (Religionsgeschichtl. Bibliothek herausgegeben von W. Streitberg, Bd. 6.) Heidelberg 1920, Winter (346 S. 8). 14. 40.

Der durch eine Reihe wertvoller Arbeiten aus dem Gebiet der alten Kirchengeschichte verdiente Forscher legt in dem neuen umfassenden Buch ein Werk vor, das als ein Gegenbild zu dem Harnackschen Buch über die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten gedacht ist und eine wirkliche Lücke in der Forschung ausfüllt. Geffken will die heidnische Religionsgeschichte darstellen und bietet zunächst im ersten Kapitel einen kurzen Ueberblick über das religiöse Leben im zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Dies zeigt eine ungeheure religiöse Massenwirkung, der Synkretismus scheint fast das einzelne göttliche Individuum zu verschlingen, und doch vermag dieses sich auch wieder ganz selbständig zu erhalten. Aeltestes und Jüngstes, Orient und Okzident durchwogen einander und stehen doch wieder nebeneinander, Deo-Kore neben Kybele-Attis, Juppiter Capitolinus und Heliopolitanus. Die Luft dunkelt vom Rauche unzähliger Opfer, zittert vom Sange der Hymnen, in heiligen Grotten murmeln Gläubige die Mysterienformeln, dunkler Aberglaube summt seine Zaubersprüche ab. Endlich lässt Decius im Anschluss an die Jahrhundertfeier Roms seine Untertanen von ihrem Glauben offenes Zeugnis ablegen und verhängt über die Christen eine erste allgemeine Verfolgung. Im zweiten Kapitel schildert der Verf. die Zustände im 3. Jahrhundert, und zwar so, dass er eine Uebersicht über die Kulte in den einzelnen Provinzen des römischen Reiches unter ausgiebiger Ausnutzung der Inschriften gibt. Dann bespricht er die Stellung der einzelnen Kaiser zum religiösen Leben ihrer Zeit. Es folgt ein Abschnitt über die Philosophie. Hier hat er besonders plastisch die hervorragendsten Vertreter des Neuplatonismus, Plotinos und Porphyrios, herausgearbeitet. Er charakterisiert den ersteren nicht nur als den letzten antiken Denker, sondern als einen grossen Weiser in eine neue Epoche philosophisch-religiösen Denkens, während er in letzterem einen edlen, weil wahrhaftigen, weltfremden und widerspruchsvollen Menschen sieht, der in der Hauptsache Philologe und ein glänzender Kritiker der christlichen Religion war, aber den eigenen Glauben trotz seines reinen Emporstrebens zur Gottähnlichkeit immer schwerer mit dem Gewichte des krassesten Aberglaubens der Zeit belastet hat. Der Gesamteindruck der heidnischen Religiosität des 3. Jahrhunderts wird dahin zusammengefasst, dass von irgend einer Abnahme der Intensität des religiösen Empfindens nicht die Rede sein kann. Die Kulte stehen bis zur Mitte des Jahrhunderts zu ihrem besten Teile in hoher Blüte, das geistige Leben der Gebildeten wird immer mehr zur Religion, und der schon lange bestehende Aberglaube nimmt auch bei den Philosophen und Literaten die bedenklichsten Formen an. Dann folgt im dritten Kapitel die Darstellung der religiösen Zustände im 4. Jahrhundert: der beginnende Kampf gegen das Heidentum unter Konstantin und Konstantius, die innere Stärkung des Heidentums durch Jamblichos, den Geffken als einen Blender ohne Glanz, einen Menschen des Scheins, ganz und gar Orientale, ohne einen Rest griechisch kritischer Selbstbesinnung charakterisiert, endlich der Vorstoss des Heidentums unter Julian. Ob der hochbegabte Herrscher, der so viele Widersprüche in sich zeigt, wirklich kein weltfremder Idealist war, wie der Verf. meint, erscheint mir sehr zweifelhaft, auch hat Geffken wohl die Nachwirkung der julianischen Reaktion zu hoch eingeschätzt. Sehr

interessant ist der Abschnitt über die heidnische Intelligenz der Zeit, unter der Libanios an erster Stelle steht, eitel wie ein Grieche, ohne Tiefe des Denkens, trotz Ehrfurcht vor den Kaisern nicht ohne Unabhängigkeit der Gesinnung, trotz seines Christenhasses ein vornehmer Feind, mit einem vollen Herzen für das Elend der einzelnen wie ganzer Menschenklassen. Im vierten Kapitel wird dann die Entwickelung des Heidentums im fünften und den folgenden Jahrhunderten dargeboten. Instruktiv ist hier besonders die Würdigung der abstrusen Philosophie des Proklos und seiner schematischen Scholastik. Am Schlusse fasst er dann das Ergebnis dahin zusammen, dass er den Sieg des Christentums über das Heidentum als ein notwendig glückliches Endresultat bezeichnet: Kein letzter Rest von Sentimentalität kann auch den Philologen mit leisem Bedauern der letzten heidnischen Kämpfe gedenken lassen. Was die griechische Kultur der Welt zu sagen hatte, das war ausgesprochen, als das Christentum die Regierung antrat. Und jene alte Kultur lebte ja auch in neuer Erscheinung fort; manches edle Kleinod der Vergangenheit ward in das neue Haus hinübergerettet. Auf die Frage aber nach dem letzten Grunde des Sieges gibt er die einzige richtige Antwort: der Sieg des Christentums bleibt ein ernstes Problem, das nicht durch eine Reihe schnell aufzuzählender Faktoren aufzulösen ist; vor uns liegt eine lange und wechselvolle Entwickelung, ausgegangen von einer Persönlichkeit, die in der Geschichte ihresgleichen nicht hat und so allerdings des Rätsels Lösung enthält. Mag man in Einzelheiten manchen Aufstellungen des Verf.s widersprechen, mag man eine gewisse Gleichmässigkeit in der Behandlung des Stoffes vermissen, der Vorzug seines Werkes besteht einmal in der Fülle des benutzten inschriftlichen Materials, wodurch er Victor Schultzes trotz gewisser Schwächen verdienstvolles Werk übertrifft, und andererseits in der in die Tiefe gehenden Nachempfindung und vorsichtigen Bewertung religiöser Erscheinungen, wodurch er sich von dem in anderen Partien wertvollen Werk von Otto Seeck bedeutsam unterscheidet.

G. Grützmacher-Münster i. W.

Lindblom, D. Johannes (Dozent in Exegetik an der Universität zu Upsala), **Guds rike.** En biblisk studie. Stockholm 1919, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag (151 S. gr. 8). 3. 75.

Die Untersuchung des Verf.s gilt der biblischen Idee des Reiches Gottes. Auf historisch-kritischem Wege sucht er den Ursprung der Idee zu erklären und gibt dabei eine Uebersicht ihrer Geschichte, um so die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche in derselben zu richten. Nach der Anschauung des Alten Testaments kann man von dem Reiche Gottes sowohl von dem, das ist, als von dem, das kommen wird, sprechen. „Gott ist König", das ist Gegenstand für Glauben und Bekenntnis; „Gott wird König werden", das ist Inhalt in Hoffnung und Gebet. Mit dem Reiche des Messias ist das Reich Gottes aufs innigste verknüpft. Vom eschatologischen Gesichtspunkte aus sind sie ganz und gar zusammenfallend. In der alttestamentlichen Eschatologie kann man nun eine doppelte Tendenz spüren, die eine in der Richtung des Historischen — das kommende Reich steht da in organischem Zusammenhang mit dem gegenwärtigen, die andere in der Richtung des Uebernatürlichen, Transzendenten — das kommende Reich steht da nicht in organischem Zusammenhang mit dem gegenwärtigen, es kommt durch eine Katastrophe als etwas Neues von transzendenter Natur. Die erstere Richtung dominiert in dem prophetischen Wort, die letztere in der spätjüdischen Literatur. Für Johannes den Täufer war das Reich Gottes nur ein kommendes Reich. Für Christus war es aber nicht nur eschatologisch, sondern auch gegenwärtig in unserer Mitte. Als eschatologisch ist das Reich Gottes eine neue, ideelle, metaphysische Welt, eine Schöpfung des Gottes, mit πνεῦμα und δόξα als konstituierende Bestimmungen. Es wird eine Wirklichkeit, nachdem dieses Zeitalter sein Ende erreicht hat, und es kommt mit der Eile der Katastrophe wie durch eine Weltrevolution mit vollständigem Umsturz aller natürlichen, historischen, kosmischen Verhältnisse. — Als gegenwärtig ist das Reich Gottes eine in der Welt wirkende, das kommende Reich vorbereitende Macht. Das Reich kommt dabei nicht durch eine Katastrophe, sondern durch einen historischen Prozess. — Diese zwei Vorstellungen von dem Reiche Gottes: eine apokalyptisch-eschatologische und eine immanente, historische scheinen einander ganz und gar auszuschliessen. Aber dieser Widerspruch verschwindet, wenn man in der Auffassung Jesu von dem Reiche Gottes das Hauptgewicht auf das e s c h a t o l o g i s c h e Reich Gottes legt und das gegenwärtige nur als Ansätze zu der göttlichen, idealen Welt auffasst. Das Reich Gottes ist nach der Auffassung des Verf.s auch in der Person Jesu nur als ein Ansatz vorhanden (S. 130). In dem Urchristentum ist die gewöhnliche Auffassung des Reiches Gottes eschatologisch. Es scheint, als ob die Vorstellung vom immanenten Reiche Gottes verschwunden wäre. Nur drei Stellen: Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; Kol. 1, 13 erinnern daran. Die Sache ist doch da, wenn auch die Ausdrücke anders lauten. Das gegenwärtige Reich Gottes ist das in der Menschenwelt von Gott geschaffene Geistesleben. In der hellenistischen Welt war die Idee des Reiches Gottes, da sie jüdischen Ursprungs war, kein so geeigneter Ausdruck wie „Leben", „Unvergänglichkeit", „Geist". — Das Wesentliche in der Idee des Reiches Gottes ist nun, dass das Leben der Menschlichkeit eine Geschichte und ein Endziel hat. Das Endziel aber geht nicht als Resultat aus der natürlichen Entwicklung oder aus dem sittlichen Streben der Menschen hervor; das ist eine Schöpfung von Gott. Diese Welt der Vollkommenheit ist jedoch nicht etwas völlig Neues. Sie ist in der gegenwärtigen Welt sich verwirklichend, wenn auch nur in Ansätzen.

Die Untersuchung des Verf.s ist wertvoll und seine Totalanschauung wohl begründet. In Einzelheiten kann ich ihm jedoch nicht überall zustimmen, z. B. da er von dem immanenten Reiche Gottes in Christus nur als einem Ansatz spricht. In Christus war das Gesetz des Reiches Gottes wie verkörperlicht, der Frieden, die Kraft und die Hoffnung desselben vollkommen und darum das Reich selbst realiter, wesentlich vorhanden. Aber dass es in der Gemeinde und in der Welt vor dem Endziel nur in Ansätzen — ich würde es nennen in prophetischen Antizipationen — vorhanden ist, das ist gewiss richtig.

Ad. Kolmodin-Upsala.

Jordan, Hermann, D. (Professor an der Universität Erlangen), **Blätter der Erinnerung an die im Kriege 1914 bis 1919 Gefallenen der Universität Erlangen.** Im Auftrage des akademischen Senats herausgegeben. Leipzig und Erlangen 1920, Deichert (VII, 387 S. gr. 8). 18 Mk.

Dieses Buch besteht aus drei Teilen: 1. aus den bei der Universitätsgedächtnisfeier am 8. März 1919 in der Neustädter Kirche gehaltenen Reden; 2. aus den Lebensläufen der ge-

fallenen Professoren, Beamten und Studenten; 3. aus Briefen oder Briefteilen, Tagebuchabschnitten und Gedichten der zuletzt genannten. Die Zahl der 378 Heldenjünglinge, von denen 114 Theologen waren, redet mit erschütternder Deutlichkeit von den Blutopfern, zu denen der gebildete Teil unseres Volkes in dem Verzweiflungskampf des Vaterlandes bereit war. Ans Herz greift die so lange nicht endende Liste auch vielen Lehrern an höheren Schulen, die diese ihrer Pflicht bis in den Tod getreuen Jünglinge infolge jahrelangen Unterrichts vielleicht besser kannten als sie sich selbst. Die Briefe, Tagebuchblätter und Gedichte waren nur für die nächsten Angehörigen und vertrautesten Freunde bestimmt. Sie sind oft unter den schwierigsten äusseren Verhältnissen, auf schmerzlichem Krankenlager, im Angesicht eines vielgestaltigen und immer grausigen Todes entstanden. Mit um so grösserem Rechte darf man in ihnen den unverfälschten Ausdruck der Gesinnung sehen, die unsere Akademiker beseelt hat. Hätte unser ganzes Volk den gleichen Willen zur Aufopferung und das gleiche Gefühl für die Pflicht gehabt, der Weltkrieg wäre für uns anders ausgegangen. Gelänge es, diese Aufzeichnungen, wie vielleicht die von anderen Universitäten aus gleichem Anlass herausgegebenen, jetzt unter unser Volk zu bringen, sie müssten tiefe Wirkungen auslösen. Auf einzelne kann hier nicht eingegangen werden. Nur das sei gesagt: Diese Niederschriften sind voll religiöser Gedanken. Erfassen diese das Evangelium auch nicht immer in seinem ganzen Umfang, man kann sich ihrer doch aufrichtig freuen. Denn nicht nur Theologen sprechen sie aus, sondern auch Angehörige der anderen Fakultäten. Daraus aber ist zu entnehmen, dass der Christenglaube in unseren gebildeten Häusern eine viel grössere Macht ist, als man vielfach denkt, und dass der Religionsunterricht, der den Schülern der höheren Schulen im Alter des Sturms und Drangs von gläubigen Religionslehrern erteilt wird, häufig nicht ohne Ergebnis bleibt. Nach diesen Aufzeichnungen hat er zusammen mit den Einwirkungen des frommen Elternhauses vielen der Erlanger Heldenjünglinge die Kraft gegeben, die schwere Probe siegreich zu bestehen, die dem Menschen auferlegt ist, den Tod.

Theobald-Nürnberg.

Meffert, Dr. Franz, Sozialistische Ethik. Kommunismus, Christentum. M.-Gladbach 1919, Volksvereinsverlag (160 S. kl. 8). 2. 70.

Diese Schrift eines Katholiken befasst sich mit dem Problem: Christentum und Sozialismus besonders unter dem ethischen Gesichtspunkte. Anknüpfend an neuere Bekenntnisse von Sozialdemokraten über das moralische Versagen der sozialdemokratischen Arbeiterschaft, die er aus den Erfahrungen mit der Revolution, den A.- und S.-Räten, den Streiks und dem Spartakismus erklärt und rechtfertigt, geht Verf. auf die von der Sozialdemokratie gepredigte Moral des Klassenkampfes als den Grund des Uebels zurück und weist nach, wie diese der Arbeitersache selbst zum schweren Verhängnis geworden ist. Er fordert deshalb den Rückgang auf eine Weltanschauung, die der Sittlichkeit einen wahrhaften Wurzelboden biete, und in diesem Sinne die Rückkehr zur christlichen Religion, die die soziale Gesinnung fordere und pflege, und für die Arbeit die höchsten Motive und die höchste Wertschätzung habe. Die zweite Hälfte der Schrift ist der Darstellung des Kommunismus nach Theorie und Praxis und seiner Kritik gewidmet, wobei Verf. auf die egoistische Natur des Menschen, das sittliche Recht des Privateigentums und die hohe Bedeutung der Familie hinweist, um schliesslich mit einem freudigen Optimismus „den Bekennern des christlichen Gedankens“ die Aufgabe einer Christianisierung der sozialdemokratischen Massen und dafür zunächst die einer „apologetischen Aufräumungsarbeit“ zu stellen, die die Behauptungen zurückweisen müsse, dass das Christentum durch die Naturwissenschaft oder die Religionsgeschichte erledigt und dass es dem wirtschaftlichen Aufstiege des Proletariats feind sei.

Auch der evangelische Christ und Sozialpolitiker kann diesen Ausführungen weithin Beifall zollen und aus ihnen lernen. Das erklärt sich aber nicht zum wenigsten daraus, dass der Verf. gerade auch für evangelisch-christliche Grundgedanken sich offen zeigt, wenn er es auch nicht Wort haben will (S. 89): er vertritt ernstlich die Erbsünde als natürlichen Egoismus auch im Getauften, er würdigt die Arbeit in der Welt und das Privateigentum ganz anders, als ein Thomas Aquinas, wenngleich er als „Ideal“ neben der Ehe die Jungfräulichkeit, neben dem Privateigentum die freiwillige (sogen.) Armut stehen lässt. Eine missverständliche Bemerkung steht S. 67, wo Verf. unter Bezugnahme auf M. Webers Untersuchungen über die Wurzeln des kapitalistischen Geistes im reformierten Protestantismus das kapitalistische System, das „man als eine besondere Errungenschaft der Reformation gepriesen hat“, als ein egoistisches, herzloses, unsoziales charakterisiert. Aber das trifft auf den Kapitalismus jener „innerweltlichen Askese“ nicht zu. Wenn allerdings dort der Gelderwerb als Selbstzweck, nämlich im Gegensatze zum Gelderwerb als Mittel des Geniessens erstrebt wird, so sollte der Verf. auf diese Denkweise noch viel mehr anwenden, was er zugunsten einer Aeusserung des alten Fugger, des gewinnsüchtigen Bankiers der katholischen Kirchenfürsten in der Reformationszeit, sagt: „das braucht nicht verstanden zu werden als Ausfluss und Ausdruck einer nie zu sättigenden Hab- und Gewinnsucht, das ist ebensogut der Ausdruck einer arbeits- und tätigkeitsfrohen Gesinnung“ usw. — Der Spruch des Apostels Paulus 2 Thess. 3, 10, den der Verf. zweimal S. 87, 90, mit näherer Angabe der Umstände anführt, heisst übrigens nicht: wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen — Bebel und Wissell mögen ihn so entstellt haben, aber der katholische Gelehrte sollte es besser wissen — er heisst: so jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen.

Johannes Kunze-Greifswald.

Liebert, Dr. Arthur (stellv. Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft), **Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?** Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie. (Wissen und Forschen, 4. Band.) Leipzig 1919, Felix Meiner (XVII, 228 S. gr. 8). 11. 50.

Bereits 1911 sprach Georg Simmel von einer dialektischen Zerklüftung unseres gesamten gegenwärtigen kulturellen Lebens. Dieser Zustand ist seitdem noch akuter geworden. Gewiss haben die äusseren Erschütterungen, die unser gesamtes Kulturleben in den letzten Jahren erlitten hat, diesen Prozess begünstigt. Aber auch ohne diese äusseren Erschütterungen wäre diese Desorganisation fortgeschritten. Als rein philosophisches Kriterium dieser Erscheinung wird man das Abwirtschaften des „klassischen“ Kritizismus ansehen dürfen, das wir in den beiden ersten, nun hinter uns liegenden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts beobachten konnten, und dem der Theologe wird durchaus symptomatischen Charakter zusprechen dürfen. Dass einem solchen Niedergang des Kritizismus ein Aufblühen des

spekulativen Idealismus zur Seite geht, darf uns nicht verwundern, sofern es ja in gewissem Sinne die notwendige Folge davon ist. Nun möchte man einerseits aus Furcht vor Wiederholung eines solchen Niedergangs der Philosophie, wie er dem originalen spekulativen Idealismus gefolgt war, doch die prinzipiellen Errungenschaften des Kritizismus nicht aufgeben; andererseits möchte man dem spekulativen Denken Raum schaffen. Hieraus entsteht das Problem der heutigen philosophischen Lage.

Dieses Problem sucht unser Buch zu lösen. Der Verf. schlägt dazu den Weg ein, dass er fragt: wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Es ist also gerade die kritische Problemstellung, die Liebert aufnimmt, und man wird sagen müssen, dass diese Anwendung der Kritik auf den Kritizismus selbst eine einleuchtende Fortführung der Kantischen Problemstellung bedeutet. Liebert will versuchen, die kritische Philosophie systematisch ihrem Begriff und ihrem Sinne nach zu bestimmen, d. h. er will versuchen das in ihr wirksame Prinzip hervortreten zu lassen und es in seiner prinzipiellen, das nennt er systematischen, Funktion darzustellen. Dieses allgemeine Prinzip — und damit deutet sich neben der rein formalen Seite der Lösung bereits deren inhaltliche Seite an — ist ihm kein anderes als die Vernunft; die Entwickelung der Philosophie ist Entfaltung und Betätigung der Vernunft. Das spezielle Prinzip der kritischen Philosophie aufzeigen heisst also nichts anderes als aufdecken, in welcher Weise sich in dieser Philosophie die Vernunft entfaltet und betätigt. Weiter in die inhaltliche Seite der Lösung werden wir dann hineingeführt, wenn wir hören, dass der Prozess, in welchem die Vernunft ihre Funktionen ausübt, ein dialektischer ist. Das leitet dann über zu dem Schlussstein der Lösung, dass in der transzendentalen Dialektik oder Vernunftkritik (mit ihrer Ideenlehre) das eigentliche Prinzip der kritischen Philosophie zu seiner vollen Entfaltung kommt. Wir nennen diesen Gedanken die Lösung des ganzen Problems, denn so gefasst ist die transzendentale Dialektik gleichsam ihrem Wesen nach das eigentliche Bindeglied zwischen dem kritischen und dem spekulativen Idealismus. Beide, Kritizismus und spekulative Philosophie stützten sich gleichermassen auf die dialektische Vernunft, und beide entwerfen das gleiche Bild von dem „Wesen“ der Vernunft, nämlich insofern, als sie beide den Gedanken vertreten, das dieses „Wesen“ in nichts anderem als in der Funktion der gesetzlichen Dialektik besteht, dass die Dialektik das Gesetz der Vernunftbetätigung ist. Konnte es danach scheinen, als gingen Kritizismus und spekulative Philosophie restlos ineinander auf, so bleibt doch die Differenz, dass der Kritizismus die Vernunft mehr hinsichtlich ihrer Ausprägungen in den mannigfachen positiven Wissenschaften, die spekulative Philosophie dagegen mehr hinsichtlich ihrer systematisch-prinzipiellen Einheit betrachtet.

Aus allem dürfte ersichtlich sein, dass Lieberts Arbeit eine sichere Fundamentierung eines ganz bestimmten philosophischen Standpunktes ist. Zu einer solchen Arbeit lässt sich kritisch immer am besten Stellung nehmen, wenn der Kritiker von vornherein über seinen eigenen Standpunkt keinen Zweifel lässt. So würde man auf dem Boden des genuinen Kritizismus etwa die Frage aufwerfen, ob es denn wirklich angängig sei, die transzendentale Dialektik in der Weise, wie Liebert es versucht, in das Zentrum der Vernunftkritik zu stellen, während der kritische Realist geltend machen würde, dass unsere gesamte Vernunftarbeit in Wirklichkeit viel mehr eine formale ist, als

es der Fall sein müsste, wenn die transzendentale Dialektik zur Begründung einer neuen Metaphysik geeignet sein sollte. Auf die nähere Durchführung dieser letzten Gedanken, die meinen eigenen Standpunkt kennzeichnen würde, muss ich natürlich verzichten. Meine Aufgabe konnte allein die sein unsere philosophisch interessierten Leser auf dieses scharfsinnige, behutsam fortschreitende Buch hinzuweisen. Jelke-Heidelberg.

Bischoff, Dr. Erich, Das Jenseits der Seele. Zur Mystik des Lebens nach dem Tode. Dem Andenken der Opfer des Weltkrieges gewidmet. (Geheime Wissenschaften, Bd. XVIII.) Berlin W. 30 1919, Barsdorf (260 S. gr. 8). 10 Mk.

Im Abstand von der Arbeit Max Dessoirs: Vom Jenseits der Seele, welche unter diesem Titel lediglich das Unbewusste oder Unterbewusste des Seelenlebens ins Auge fasst, will der Verf. über das wirkliche metaphysische Seelenjenseits Klarheit verbreiten. Es besteht für ihn in der Präexistenz und Postexistenz der Seele. Diese schliesst einmal ihre Substantialität und zugleich ihre Unsterblichkeit oder Uebersterblichkeit ein. Das massgebende Ziel aber der Ausführungen des Verf.s ist ein allseitig begründetes Eintreten für die Theorie der Seelenwanderung, also u. a. eine entschlossene Ablehnung des christlichen Auferstehungsglaubens.

Die Arbeit hat in ihren historischen Abschnitten zweifellose Verdienste. Die Geschichte der Lehre vom Wesen der Seele, von der Unsterblichkeit und besonders die der Seelenwanderungslehre ist ungemein klar, umsichtig und eingehend entworfen. Der Verf. betont denn auch seine Hoffnung, dass diejenigen unter seinen Lesern, die etwa über seine eigenen Ausführungen anders als er denken, sich immerhin „durch den reichen, geisteswissenschaftlichen Stoff der in dieser Weise noch nie gebotenen Darlegungen über die ewige Wiederkunft und zumal über die Seelenwanderung und ihre Geschichte“ entschädigt sehen (S. 4f.). Hierin wird man ihm nur zustimmen können.

Eine Kritik der eigenen Ueberzeugungen des Verf.s, die irgendwie in das Einzelne ginge, verbietet sich hier. Zur Frage nach dem Wesen der Seele bietet er den bekannten psychologischen Theorien der Gegenwart gegenüber viel brauchbares. Was aber sein unbedingtes Eintreten für den Gedanken der Seelenwanderung betrifft, so wird in seiner Arbeit nichts so deutlich wie dies, dass dieser Gedanke mit dem evangelischen Kerngesichtspunkt der freien, vergebenden und erlösenden Gnade Gottes in Christus im Streite liegt. Im letzten Grunde bedeutet die Seelenwanderungslehre Bischoffs, noch ganz abgesehen von der fragwürdigen Theorie einer Präexistenz der Seelen, eine Ausschaltung der göttlichen Gnade. Wenn der Verf. den Gnadenratschluss Gottes, dass allen Menschen geholfen werden soll, dahin bestimmt, dass es sich hierbei nicht um „einen magischen Vorgang unergründlicher Gnadenwahl“, sondern um die „Anwendung ihrer (der Menschen) gottgegebenen Kräfte“ handle (S. 158), dann ist es klar, dass diese Auffassung von Gnade mit der biblisch-reformatorischen nicht viel zu tun hat. Vergleiche auch den folgenden Satz (S. 158): „es ist göttliche Liebe und Gnade, dass er uns die Möglichkeit gibt, in einer unserem (von ihm uns verliehenen) Wesen entsprechenden Daseinsform, nämlich in einem körperlich-geistigen Erdenleben, immer wieder eine Stufe weiter zum Ziele der höchsten, uns Menschen gemässen und möglichen sittlichen Vollkommenheit zurückzulegen.“ So versteht man es denn auch, dass der Verf. selber von seiner

Auffassung bemerkt, dass durch sie „die biblischen religiösen Grundgedanken von Gottes Allmacht, Liebe und Gnade, von der Sünde und deren Vergeltung, vom Glauben und von der Erlösung nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern, was besonders hinsichtlich der göttlichen Gerechtigkeit der Fall ist, unserem heutigen religiös-sittlichen Gefühle entsprechend fasslicher ausgestaltet und veredelt werden“ (S. 199). Tatsächlich drängt hier eine eigenartige Auffassung von Gottes vergeltender Gerechtigkeit den Gnadenbegriff energisch in den Hintergrund. Und mit dem Gnadenbegriff den Christusbegriff.

Ungemein belesen ist der Verf. Er bietet seine reichen geschichtlichen Mitteilungen, aber auch seine eigenen Ausführungen in einer sehr durchsichtigen Gedankenform. Störend dagegen ist der immer einmal wieder sich meldende saloppe Charakter der Sprache, der zumal der Polemik nur zu oft die nötige Vornehmheit nimmt. Das ist aber um so mehr zu bedauern, als gerade die Polemik des Buches (man vergleiche z. B. die Auseinandersetzung über Nietzsches Gedanken von der ewigen Wiederkunft S. 107 ff.) häufig Anspruch auf sorgfältige Beachtung hat. Erich Schaeder-Breslau.

Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. (Neue Folge der „Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte“.) VII. Jahrgang, 1.—4. Heft. Berlin 1917, Weidmannsche Buchhandlung (311 S. gr. 8).

Die führende Zeitschrift für schulgeschichtliche Forschung bringt in dem vorliegenden Jahrgang eine 60 Seiten umfassende gelehrte quellenkundliche Abhandlung D. Knokes über den hessischen Humanisten Petrus Nigidius und einen Beitrag zur Vorgeschichte des Pietismus aus der Feder des Würzburger Universitätsprofessors Dr. Stölzle „Ein Arzt [Joh. Georg Sommer, Gräflich Schwarzburgischer Leib- und Landmedikus zu Arnstadt, 1614—1705] als Vorläufer pietistischer Pädagogik“. Der Beitrag vervollständigt den von Stölzle und seiner Schule erstrebten Nachweis, dass der Pietismus in der Pädagogik nicht erst plötzlich mit Spener und Francke hervorgetreten sei, sondern dass er seine bisher nur noch nicht verbuchten Ahnen habe. Meines Erachtens wird hier die katholische Pädagogik allerdings zwischen dem Pietismus als kirchengeschichtlicher Bewegung und deren weit älteren pietistischen Gedanken zu unterscheiden haben. Anziehend und wertvoll ist auch Rud. Lehmanns Nachruf auf Adolf Matthias, den Pädagogen in der preussischen Schulverwaltung, dessen auf freiheitliche Entwickelung des deutschen Bildungswesens gerichteten praktischen Massnahmen und literarischen Vermächtnisse ein lebendiges Band zwischen Schulregiment und Schulleben herstellen. Die philanthropische Pädagogik kommt in Beiträgen von Otto Altmann und Annie Bender zu Wort. Die eigentliche Schulgeschichte wird durch die Darstellung des Sachsen-Altenburger Elementarschulwesens von 1672—1787 gefördert. Weitere Beiträge stammen aus der pädagogischen Kleinarbeit und dem Buchbesprechungstum. Die Zeitschrift hat auch Theologen etwas zu bieten.

Eberhard-Greiz.

Kurze Anzeigen.

Zimolong, P. Bertrand, O. F. M., **Die Nikodemusperikope** (Jo. 2, 23 bis 3, 22) nach dem syrosinaitischen Text. Leipzig 1919, Druck von W. Drugulin (88 S. gr. 8).

1857 erhob Paul de Lagarde in seinem Kölner Realgymnasialprogramm: De novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo die Forderung nach einer konsequenten und systematischen Verwertung der orientalischen Bibelübersetzung. Einen wichtigen Schritt vorwärts in der von ihm gewiesenen Richtung bedeuteten die zahlreichen Ausgaben und Bearbeitungen des sinaitischen Syrers, vor allem die von Merx herausgegebene Uebersetzung und Erläuterung. Allerdings besteht über den Wert dieses Textes bis heute keine einmütige Meinung. Der oberschlesische Franziskaner Zimolong untersucht die Methode von Merx an der Nikodemusperikope in einer eingehenden Erörterung des Textes und der an denselben sich anschliessenden Probleme. Die Arbeit ist, wie die meisten textgeschichtlichen Untersuchungen von katholischer Seite, von erfreulicher philologischer Akribie. Es ist gut, dass der Wert des Syrosinaiticus einmal an einem Einzelstück exakt nachgeprüft ist; es sind in der Tat manche lehrreiche Schlüsse auf das Ganze möglich. Das Schlussurteil ist recht vorsichtig: der „älteste bekannte“ Text des Neuen Testaments, wie Merx annahm, liegt hier nicht vor; der Text zeigt im Gegenteil nicht wenige Spuren der Bearbeitung, vor allem von Ausgleichungen. Methodisch scheint mir vor allem mit Recht hervorgehoben, dass bei Merx Tatian zu wenig benutzt ist; dies ist eine Unterlassung, die das Bild nicht unerheblich getrübt hat. Lic. Gerhard Kittel-Leipzig.

Mehlhorn, D. theol. et phil. Paul, **Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.** (Aus Natur und Geisteswelt, 137. Bändchen.) Leipzig und Berlin 1919, B. G. Teubner (130 S. 8). 2 Mk.

Verf. tritt den radikalen Kritikern des Lebens Jesu entgegen, die ihrer Phantasie die Zügel schiessen lassen, statt zwingende Beweise zu bringen, und hebt ihnen gegenüber mit Recht hervor, dass man mit dem nötigen Scharfsinn auch durchaus gesicherte Tatsachen in Zweifel ziehen kann, zumal wenn man von unbewiesenen Dogmen ausgeht. In den eigenen „Grundsätzen der Sachkritik“ wie in den weiteren Ausführungen vergisst er leider dafür zu sorgen, dass man ihm selbst nicht dieselben Vorwürfe machen kann. Er geht da gleich von dem unbewiesenen Dogma aus, dass, was mit den gesetzmässigen Bedingungen des Geschehens in der unserer Erfahrung zugänglichen Welt unvereinbar ist, nicht als geschichtlich anerkannt werden kann. Die durch die Zeugnisse der Schrift und besonders den Auferstehungsglauben der ersten Jünger einigermassen gesicherte Tatsache der Auferstehung Jesu wird mit viel Scharfsinn in Zweifel gezogen, indem für den Auferstehungsglauben der Jünger Gründe angeführt werden, die ihn durchaus nicht erklären können. Wer von dem schlichten Bericht der Evangelien an die Darstellung Mehlhorns herantritt, wird den Eindruck haben, dass er von einfachen Zeugen, die Worte und Taten Jesu gewissenhaft berichten wollten, zu einem Gelehrten kommt, der mit viel Phantasie und Scharfsinn ein von den Evangelien abweichendes Jesusbild zu gewinnen sucht. Die Leser der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ könnten meines Erachtens erwarten, dass ihnen gesichertere Resultate objektiverer Forschung geboten wären.

Schultzen-Peine.

Behm, Liz. Johannes (Universitätsprofessor in Königsberg), **Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes.** Ein kritischer Ueberblick. Mit Vorwort versehener Sonderdruck aus der Festschrift zum 350jährigen Jubiläum des Friedrich-Franz-Gymnasiums zu Parchim. Parchim 1919, H. Wehdemann (S. 77—97 8).

Wie der Titel andeutet, gibt die Abhandlung eine Uebersicht über die verschiedenen Personen, die als Verfasser des Hebräerbriefes in Vorschlag gebracht worden sind. Das Für und Wider wird jeweilen sorgfältig erwogen. Das Schlussergebnis ist ein non liquet. Vielleicht wird der Wert der Tradition etwas zu gering eingeschätzt. Das Zeugnis des Gregor von Eliberis für die Autorschaft des Barnabas wird gar nicht erwähnt. E. Riggenbach-Basel.

Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion
zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Göttingen.

Biblische Einleitungswissenschaft. **Perry**, Alfred Morris, The Sources of Luke's passion narrative. (Hist. and ling. studies in literature rel. to the New Testament.) Chicago, Univ. Press (8). 75 c.

Exegese u. Kommentare. **Beckwith**, Isbon Thaddeus, The Apocalypse of John. Studies in introduction, with a critical and exegetical commentary. New York, Macmillan (8). 4 s.

Biblische Geschichte. **Hartmann**, Dr. Franz, Jehoshua, d. Prophet v. Nazareth. Bruchstücke aus d. Mysterien. Die Geschichte e. wahren Initiation u. e. Schlüssel zum Verständnisse d. Allegorien der Bibel. Leipzig, Theosoph. Verlagshaus (VIII, 224 S. 8). 6 ℳ. — **Leipoldt**, Prof. D. Joh., Die männliche Art Jesu. 2., durchges. Aufl. Leipzig, A. Deichert (38 S. gr. 8). 2 ℳ.

Biblische Hilfswissenschaften. **Büchner's**, Gottfr., M., biblische Real- u. Verbal-Hand-Concordanz od.: Exegetisch-homilet. Lexikon. Durchges. u. verb. v. Heinr. Leonh. Heubner. 27. Aufl. Leipzig, M. Heinsius Nachf. (XVI, 1148 S. gr. 8). Hlwbd. 28 ℳ.

Kirchengeschichte einzelner Länder. **Baumgarten**, Prof. D. Otto, Der Aufbau d. Volkskirche. Tübingen, J. C. B. Mohr (III, 123 S.

gr. 8). 5 ℳ. — **Goyau**, Georges, L'église libre dans l'Europe libre. Paris, Perrin (8). 5 fr. — **Norlie**, Olaf Morgan, Norske luthersche Menigheter i Amerika, 1843—1916. Med bistand av pastorene T. O. Tolo, D. Kvaase, K. A. Kasberg [u. a.]. 2 vols. Minneapolis, Minn., Augsburg Publ. House (8). 8 $.

Dogmatik. **Beiträge** zur Förderung christl. Theologie. Hrsg. v. Proff. DD. A[dolf] [v.] Schlatter u. W[ilh.] Lütgert. 25. Bd. 2. Heft: Wendland, Prof. D. Johs., Die Stellung d. Religion im Geistesleben. Skizze u. Religionsphilosophie. Gütersloh, C. Bertelsmann (52 S. 8). 3.60. — **Leadbeater**, C. W., Das Leben nach d. Tode. Aus d. Engl. übers. u. hrsg. v. Eber-Sanat T. G. Umschlag- u. Titelzeichnung v. F. Kaldenbach †. 2. Aufl. Düsseldorf, E. Pieper (50 S. 8). 5 ℳ.

Apologetik u. Polemik. **Mathies**, Dr. Paul v., Katholizismus u. Demokratie. (Eine Skizze.) Bern, Der Freie Verlag (67 S. 8). 3 ℳ.

Praktische Theologie. **Foerster**, Prof. Fr. W., Schuld u. Sühne. Einige psycholog. u. pädagog. Grundfragen d. Verbrecherproblems u. d. Jugendfürsorge. 3., unveränd. Aufl. 5. u. 6. Taus. München, C. H. Beck (X, 216 S. gr. 8). 10.50. — **Seiter**, Pat. Emil, C. S. Sp., Die Absolutions- u. Dispensvollmachten d. Seelsorger u. Beichtväter nach d. Codex Juris Canonici, f. d. seelsorgerl. Praxis zusgest. u. kurz erläut. 2. Tl. Die Dispensvollmachten. Knechtsteden, Verlag d. Missionshauses (III, S. 44—90 u. 1 Bl.). 1.50.

Homiletik. **Ihmels**, Prof. D. Ludwig, Allein durch den Glauben. 6 Predigten, geh. in d. Universitätskirche zu Leipzig. 2. [Titel-]Aufl. Leipzig, A. Deichert (91 S. 8). 3 ℳ.

Erbauliches. **Müller**, weil. Pfr. J. L., Abendmahls-Büchlein oder Selbstbetrachtungen für evangel. Kommunikanten nebst Anh.: Zum Konfirmationstage. 37. Aufl. Halle, C. Ed. Müller (X, 134 S. kl. 8). 2.40.

Philosophie. **Bilz**, F. E., Tote leben und umgeben uns. Mit 32 Geisterphotographien (auf 8 Taf.). Nebst e. Anh.: Neue Theorie üb. Entstehung u. Zweck d. Welt u. d. Menschheit, sowie Wunder d. Astronomie u. anderes mehr. (Neue Ausg. v.: Fortleben nach d. Tode u. Beschreibung d. Jenseits durch Verstorbene.) Dresden-Radebeul; Leipzig, F. E. Bilz (III, 180 S. 8 m. 90 Fig.). 7.50. — **Cunningham**, Holly Estil, An Introduction to philosophy. (Studies in philosophy.) Boston, Badger (8). 1 $ 75 c. — **Hirsch**, Lic. Priv.-Doz. Eman., Christentum u. Geschichte in Fichtes Philosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr (VII, 70 S. gr. 8). 6 ℳ. — **Köhler**, Archidiak. Dr. Rud., Der Begriff a priori in d. modernen Religionsphilosophie. Eine Untersuchung zur religionsphilosoph. Methode. Leipzig, J. C. Hinrichs (VIII, 71 S. 8). 5 ℳ. — **Schneider**, Prof. Dr. Herm., Metaphysik als exakte Wissenschaft. 2. Heft. Die Lehre von der Gegliedertheit. Leipzig, J. C. Hinrichs (III u. S. 145—333 gr. 8). 12 ℳ. — **Semon**, (Prof. Dr.) Rich. [Wolfg.], Bewusstseinsvorgang u. Gehirnprozess. Eine Studie über d. energet. Korrelate d. Eigenschaften d. Empfindungen. Nach d. Tode d. Verf. hrsg. v. Otto Lubarsch. Wiesbaden; München, J. F. Bergmann (XLVIII, 219 S. 8 m. 1 Bildnis, 1 Kurve u. 1 Taf.). 20 ℳ. — **Teubners** kleine Fachwörterbücher. 4. [Bd.]: Thormeyer, Dr. Paul, Philosophisches Wörterbuch. 2., verb. u. verm. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner (VI, 222 S. kl. 8). Pappbd. 5 ℳ. — **Vivante**, Lello, Principi di etica. Roma, Maglione & Strini (8). 8 l. — **Zervos**, Chr., Un philosophe néoplatonicien du 11e siècle: Michel Psellos. Paris, Leroux (8).

Schule und Unterricht. **Handwörterbuch** des Volksschulwesens unter Mitw. zahlreicher Schulmänner hrsg. v. Sem.-Dir. Dr. E. Clausnitzer [u. a.]. Leipzig, Teubner (XXIV, 541 u. 28 S. Lex.-8). 16 ℳ. — **Maier**, Dr. Joh. Ulrich, Geschichte d. bündner. Volksschulwesens in d. ersten Hälfte d. 19. Jahrh. Chur, F. Schuler (VIII, 136 S. 8). 3.50 Fr. — **Seitz**, Franz, Revolutions-Pädagogik. Nürnberg, F. Korn (82 S. 8). 2.90. — **Sprengel**, Auguste, Die neue Frauenschule. Beiträge zum Lehrplan d. Frauenschule, v. Fachleuten ausgearb. Leipzig, B. G. Teubner (IV, 195 S. 8). 8 ℳ. — **Zahlsdorff**, Mittelsch.-Lehr. E., Das Begabungsproblem in d. Grundschule. Hannover, C. Meyer (IV, 72 S. 8). 3.40. — **Derselbe**, Psychologie als Fundamentalwissenschaft der Pädagogik. 4., verm. u. verb. Aufl. Mit e. Anh. Ebd. (IX, 320 u. 11 S. 8). 11.40.

Allgemeine Religionswissenschaft. **Carpenter**, Edward, Pagan and Christian creeds. Their origin and meaning. New York, Harcourt (8). 3 $.

Freimaurerei. **Heise**, Karl, (Die) Entente-Freimaurerei u. (der) Weltkrieg. Ein Beitrag zur Geschichte d. Weltkrieges u. zum Verständnis d. wahren Freimaurerei. (Mit 2 geogr. Karten u. mehreren Fig.) 2., im Umfang verdoppelte Aufl. Basel, E. Finckh (VII, 408 S. gr. 8). 18 ℳ.

Zeitschriften.

Archiv für Religionswissenschaft. 19. Bd., 2. u. 3. Heft: A. Wiedemann, Beiträge zur ägyptischen Religion. J. Scheftelowitz, Der Seelen- u. Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament. C. Ritter, Platons Gedanken über Gott u. das Verhältnis der Welt u. des Menschen zu ihm. W. Schmid, Das Proömium der Demosthenischen Kranzrede in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. F. Hiller v. Gaertringen, Opferinschrift aus Netteia. J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidnischen Altertums. W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum. F. Boll, Kronos-Helios.

Missions-Magazin, Evangelisches. 63. Jahrg., 7. Heft: H. Heinzelmann, Die Abgründe Gottes. H. Christ-Socin, Deutschland u. Armenien 1914—1918. W. Oettli, Die Basler Mission auf der Goldküste in der Krisis der Gegenwart. F. Büttner, Eine Indianermission in Südamerika im 18. Jahrh. — 8. Heft: G. Hilbert, Volksmission u. Heidenmission. F. Büttner, Eine Indianermission in Südamerika im 18. Jahrh. J. Spiecker, Der bataksche Christenbund. — 9. Heft: Otto, Ein unverletzt Gewissen. W. Michaelis, Pflüget ein Neues! Der Konfuzianismus im Angriff. Deutsche Frauenmission in Hongkong. — 10. Heft: F. Würz, Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte! G. Weismann, Volksmission u. Heidenmission. A. Nagel, Wie ein bekehrter Konfuzianer über Konfuzianismus u. Christentum denkt. H. Pfisterer, Die deutsche katholische Mission u. der Friedensschluss. — 11. Heft: F. Würz, Gegenwarts- u. Zukunftsfragen. L. Weichert, Die Evangelisation in der heimatlichen Missionsarbeit. F. Monninger, Was die Heidenmission der Volksmission zu sagen hat. H. Maurer, Ursachen des sozialen Elends in China. — 12. Heft: F. Würz, Zum Wiederaufbau. Beatrice Rohner, Unter heimatlosen Armeniern in Aleppo. Gedanken über die deutsche Mission in China. E. Uhlig, Noch einmal: Pflüget ein Neues! T. Ammann, Die Unruhen in Korea.

Zeitschrift, Internationale kirchliche. 9. Jahrg., 1919, Nr. 4: E. Herzog, Der religiöse Standpunkt der christkatholischen Kirche. Verzeichnis der im Druck erschienenen Arbeiten von Prof. D. Dr. Friedrich Nippold. W. Herzog, Die kath.-theol. Fakultät an der Universität Bern.

Allgemeine Evangel.-Luth. Kirchenzeitung.

Inhalt:

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. theol. Ihmels; Verlag von Dörffling & Franke; Druck von Ackermann & Glaser, sämtlich in Leipzig.